



# Comment acquérir un sexe avec un arc et un panier: les tests-rituels transgenres d'Amérique du Nord

Laurence Hérault

## ► To cite this version:

Laurence Hérault. Comment acquérir un sexe avec un arc et un panier: les tests-rituels transgenres d'Amérique du Nord. Philippe Hameau. Les rites de passage: de la Grèce d'Homère à notre XXI<sup>e</sup> siècle, Le Monde Alpin et Rhodanien, pp.169-178, 2010. halshs-01206328

**HAL Id: halshs-01206328**

**<https://shs.hal.science/halshs-01206328>**

Submitted on 5 Oct 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# **Comment acquérir un sexe avec un arc et un panier : les tests-rituels transgenres d'Amérique du Nord**

Laurence Hérault. Université d'Aix-Marseille. Idemec. Aix-en-Provence. France  
[herault@mmsch.univ-aix.fr](mailto:herault@mmsch.univ-aix.fr)

Les anthropologues ont souvent analysé le rôle des rituels dans la construction des identités sexuées féminines et masculines révélant ainsi la dimension sociale et culturelle de ces dernières. Les notions de rites de passage et d'initiation ont sans doute été, en ce domaine, les plus largement utilisées pour décrire les procédures mises en place, ici et là, pour constituer adéquatement les individus comme homme ou femme. A. Van Gennep, par exemple, a montré très tôt que les rites d'entrée dans l'adolescence et l'âge adulte révélaient une distinction forte des individus selon leur inscription sexuée et débordaient largement la seule dimension pubertaire pour constituer les garçons et les filles en membres d'un groupe de genre particulier. Les auteurs qui ont, à sa suite, enrichi ou développé la notion de rite de passage n'ont, de ce point de vue, que renforcé la portée de cette sexuation rituelle, l'éloignant plus encore de son ancrage biologique : que ce soit V. Turner qui considère les rites d'initiation, non seulement comme des procédures d'intégration des individus à un groupe sexué, mais plus largement comme des moyens de résoudre les tensions et les conflits sociaux (cf. notamment son analyse du rite de puberté des filles ndembu dans les tambours d'affliction<sup>1</sup>) ; ou encore P. Bourdieu<sup>2</sup> qui, avec la notion de rite d'institution focalise l'attention sur la procédure de différenciation inhérente au rituel et sur ses effets de hiérarchisation. Ainsi, au-delà même des options analytiques, le rituel apparaît comme un lieu et un temps privilégiés de fabrication des humains en tant qu'homme ou femme.

Dans le vaste ensemble de travaux qui se sont intéressés à cette question, la constitution rituelle des personnes transgenres ou trans-identifiées occupe une place très marginale. Les descriptions et analyses de telles procédures rituelles n'apparaissent guère que dans les ouvrages qui s'intéressent aux transgenres et encore, elles n'y occupent, le plus souvent, qu'une place secondaire (Herdt 1993 ; et pour les amérindiens Lang 1998 ; Roscoe 1998 ; Williams 1986). Pourtant, la lecture des descriptions de rites réservés aux transgenres montre l'intérêt d'une telle interrogation, à la fois pour mieux comprendre les enjeux des procédures rituelles de sexuation, mais aussi les conceptions vernaculaires des genres. Quelle modalité rituelle propose-t-on à ceux/celles qui se définissent autrement, revendiquant une inscription sexuée alternative qui tantôt déborde, défie ou se démarque des deux précédentes ? Faut-il dans la perspective classique des rites de passage, comprendre la « ritualité transgenre » comme une procédure de transition d'un sexe vers l'autre ou bien comme l'institution dans une nouvelle catégorie sexuée, un « troisième genre » ? Je voudrais examiner ces questions à travers l'analyse d'un « test-rituel » qui permettrait d'accéder au statut de transgenre dans plusieurs sociétés autochtones d'Amérique du Nord.

---

<sup>1</sup> Turner, V. 1972. *Les tambours d'affliction*. Paris: Gallimard.

<sup>2</sup> Bourdieu, P. 1982. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 58-63.

## Les « tests transgenres » : passage ou institution ?

Dans les sociétés amérindiennes septentrionales, les modalités d'accès au statut de transgenre ou « berdache »<sup>3</sup> étaient relativement diverses et pouvaient prendre la forme d'un rituel plus ou moins élaboré, ou bien d'une quête de vision où l'individu découvrirait sa destinée par l'intermédiaire d'un être surnaturel, ou encore d'un processus de socialisation dans l'autre genre initié, plus ou moins précocement, par les proches. Parmi les pratiques rituelles répertoriées par les voyageurs et les ethnologues, figurent les « tests-rituels » réalisés par plusieurs sociétés du Grand Bassin (Païute du Nord, Shoshone et Ute), de Californie (Klamath et Achomawi) et du Sud-Ouest de l'Amérique du Nord (Papago et Pima)<sup>4</sup>. Dans ces sociétés, les individus qui s'investissaient dans des activités et des comportements propres à l'autre sexe étaient soumis à un test ritualisé afin de définir leur statut. Pour les Pima, Hill décrit, par exemple, celui qui était réalisé pour les garçons : « a brush hut was erected and in it were placed a bow and arrow and a basket. The child was put in the hut and the hut was then fired at the back. As the boy fled, it was said he would grasp either the bow and arrow or the basket. "If he took the basket, you knew that he would become a wi-kovat". », (Hill, 1938, 340). On trouve, à quelques variations près, le même schéma dans les autres sociétés. Il s'agit toujours de placer le candidat transgenre dans un espace délimité par des matériaux inflammables (sur un petit tas d'herbes sèches, dans un cercle, un petit enclos ou une petite hutte de branches), d'y placer des objets associés aux hommes (arc et flèches) et aux femmes (panier, bâton à fouir, etc.) avant d'y mettre le feu et d'amener l'individu à saisir, soit les outils féminins, soit les outils masculins, alors qu'il s'enfuit pour échapper aux flammes. Si un garçon choisit les outils propres aux femmes, il est déclaré selon le cas *wi-kovat* (Pima), *tiivasa* (Paiute), *tuvasawut* (Ute), *tangowaip* (Shoshone), *tw linna'ek* (Klamath).

Ainsi décrit, le test rituel est loin de présenter le schéma formel et fonctionnel du rite de passage tel que l'a conceptualisé Van-Gennep. Si l'on peut éventuellement voir dans la saisie des objets propres à l'autre sexe un geste d'agrégation (puisque c'est en l'effectuant qu'un individu peut être reconnu comme transgenre), on peine cependant à trouver des actes qui pourraient signifier la séparation d'avec le statut sexué antérieur ou encore une phase de marge où il serait considéré comme étant « entre-deux ». Autrement dit, dans sa sobriété scénaristique, le test ne se donne pas comme un *processus* de transition d'un ancien genre vers un nouveau genre. On est loin ici du parcours transsexuel occidental, décrit par A. Bolin comme un rite de passage, où les personnes MtF<sup>5</sup>, partant d'une situation où elles éprouvent une « confusion de genre », vont progressivement franchir les différentes étapes d'une transition (comportant de multiples actes de séparation, de marge et d'agrégation) qui va les conduire d'une identité masculine vers une identité féminine (Bolin 1988). A. Bolin, affirme d'ailleurs que ce « rite de passage transsexuel » ne marque pas seulement un changement de statut mais plus profondément une métamorphose de l'identité personnelle, c'est-à-dire des composantes à la fois sociale, psychologique et physique de la personne. Contrairement au « rite transsexuel », le test amérindien ne soumet pas l'individu à une telle métamorphose identitaire mais semble bien l'intégrer, cependant, dans un statut inédit. En ce sens, la terminologie privilégiée par Bourdieu pour caractériser ces « actes de magie sociale » que sont les rituels est sans doute plus pertinente que celle de Van-Gennep : à défaut d'être

---

<sup>3</sup> Berdache est le terme générique longtemps utilisé dans la littérature pour caractériser les transgenres amérindiens. Il est désormais considéré comme inadéquat, c'est pourquoi je l'utilise, dans ce texte, avec des guillemets.

<sup>4</sup> Cf. Lang 1998.

<sup>5</sup> Male to Female. Cette abréviation indique le sens de la transition.

reconnaissable comme un rite de *passage*, le « test transgenre » peut, au moins, être tenu pour un rite d'*institution*. Mais si tel est bien le cas, quelle appartenance de genre institue-t-il ? Dans quelle catégorie sexuée les individus soumis au rituel sont-ils intégrés ?

### Arc ou panier : les dessous d'une sélection

Un certain nombre d'auteurs contemporains considèrent les transgenres amérindiens comme des individus appartenant à un « troisième genre », dans la mesure où ils sont distingués des hommes et des femmes et où leur conduite et leur mode d'existence combinent des caractéristiques masculines et féminines (Jacobs et al. 1997; Lang 1998; Roscoe 1998; Saladin d'Anglure 1986; Williams 1986). Examinons de plus près ce que nous montre le rituel quant à l'opération de classement qu'il propose et impose. Cette opération, on l'a vu, est mise en scène à travers une sélection d'objets associés respectivement aux activités féminines et masculines. Attachons nous d'abord à l'opération de sélection avant d'examiner plus particulièrement les objets manipulés.

D'un point de vue logique, la disposition de deux lots distincts d'objets offre quatre possibilités de choix : l'un, l'autre, les deux ou rien. Ainsi, dans sa fuite, le garçon pourrait saisir l'arc et la flèche pour indiquer son intérêt pour la chasse et la guerre ; il pourrait emporter le panier s'il préfère les activités de cueillette, ou bien le tout dans un élan d'activisme et d'héroïsme, ou encore rien si, face au feu, sa vie lui importait davantage que ces pauvres outils. Pourtant, dans ce cadre cérémoniel, ces derniers ne sont justement pas de simples choses. La mise en scène rituelle nous invite à les tenir pour des signes respectifs des statuts féminin et masculin et la procédure de sélection ne vise pas seulement à vérifier les inclinations techniques ou la valeur du candidat, mais plutôt sa manière de se positionner quant à son appartenance sexuée. De ce point de vue, les quatre possibilités logiques de sélection présentent trois alternatives différentes dans l'exercice du genre. Choisir l'arc et la flèche *ou bien* le panier, c'est se définir comme membre d'une classe de genre et d'une seule ; choisir, en revanche, l'arc, la flèche *et* le panier, c'est se définir comme membre des deux classes de genre à la fois ; choisir, au contraire, ni les uns ni les autres, c'est se définir comme n'appartenant à aucune classe de genre. Autrement dit, le test-rituel, à travers la présence de ces modestes outils, propose l'ensemble des potentialités d'exercice du genre offertes par un système à deux classes.

<i>Arc et flèche versus Panier</i>	Se définir comme membre d'une classe de genre et d'une seule
<i>Arc et flèche et Panier</i>	Se définir comme membre des deux classes de genre à la fois
<i>Ni Arc et flèche Ni Panier</i>	Se définir comme n'appartenant à aucune classe de genre

On voit bien pourtant que, si la mise en scène du test présente ces trois possibilités, elle ne le fait que virtuellement. Dans la pratique, elle n'offre qu'une seule issue au candidat : comme le soulignent toutes les descriptions du test, il faut choisir soit le panier, soit l'arc et la flèche. D'apparence libérale (définissez-vous comme vous voulez en emportant ce qu'il vous plaira !) il se montre, en fait, tout à fait directif (choisissez le féminin ou le masculin). Autrement dit, le test n'autorise pas une expression simultanée des catégories sexuées, ni

même un affranchissement de la distinction sexuée, mais invite bien à une pratique discriminante du genre. De ce point de vue, il n'est guère possible de considérer le test comme une procédure d'institution dans un troisième genre. Le candidat qui y est soumis n'est pas défini comme androgyne (homme et femme à la fois) ni comme étant en situation de neutralité (ni homme ni femme, simplement humain) mais bien comme un individu qui, comme les autres, reconnaît deux genres et se définit sélectivement par rapport à eux.

Par ailleurs, les objets utilisés lors du test nous invitent à comprendre que le rituel ne s'intéresse pas à la « nature » sexuée du candidat : il ne se prononce pas sur ses propriétés personnelles, féminines ou masculines, ni n'intervient pour les transformer. Il le pourrait pourtant en imposant, par exemple, comme le rituel d'institution des hijras indiens, un acte de castration (Nanda 1990). Il pourrait également manier, dans un registre plus symbolique, des substances corporelles comme nombre de rites d'initiation le font. Comme les anthropologues le savent bien, on peut faire rituellement beaucoup de chose avec, par exemple, du sang, du sperme ou du lait. Mais le test ne fait rien de tout cela, il propose simplement de se déterminer entre un arc et un panier, c'est-à-dire entre le fait d'assumer socialement un rôle féminin ou un rôle masculin, entre le fait *d'être tenu pour* homme ou pour femme. Autrement dit, contrairement au processus de transsexualisation occidentale, le rituel amérindien pose la question de la transgenrité en terme plus sociologique qu'ontologique. Comme nombre d'actes rituels ou même divinatoires, le test ne vise pas tant à lever une indétermination quant à l'identité « véritable » du candidat (est-il un homme/est-il une femme ?) qu'à donner sens à sa conduite relativement aux statuts et relations sexués qui organisent ordinairement la vie sociale (en quelle qualité est-il possible de le tenir?). Il ne se présente pas comme une investigation portant sur l'identité personnelle du candidat (qui est-il ?), mais plutôt comme une procédure de redéfinition des dispositions et des attributions qui rendent possibles ses relations aux autres (quel est son statut ?). En s'enfuyant avec le panier, le garçon agit *en tant que* femme et sera dès lors considéré comme un protagoniste féminin dans les multiples activités et relations sociales qui feront son quotidien. Contrairement au processus de transsexualisation occidentale qui vise, selon Bolin, une métamorphose totale de l'identité personnelle, le test ne produit pas un *être* féminin, mais un *partenaire* féminin dont la qualité sexuée n'est plus incertaine mais, bien au contraire, fondée et assurée. Cette différence de conception n'est évidemment pas sans conséquences sur les interprétations produites. Si de nombreux auteurs ont vu dans la figure du « berdache » un troisième genre, c'est bien souvent parce qu'ils considèrent la sexualisation comme étant fondamentalement une question ontologique qui renvoie à la nature des personnes. En conséquence, quand ils observent un rituel qui institue un individu dans un statut autre que celui des hommes et des femmes ordinaires, ils ont tendance à le considérer comme un genre alternatif à part entière<sup>6</sup>. Pour eux, le « berdache » appartient à un troisième genre parce qu'il est un homme qui agit *comme* une femme alors que le rituel nous invite à comprendre que le transgenre appartient au genre féminin parce que, comme toutes les femmes, il agit *en tant que* femme et *est tenu pour* femme. Ce passage d'un « agir comme » à un « agir en tant que », constitue le travail même du rituel et il est important de s'y attacher pour comprendre en quoi le test n'est pas une simple procédure de légitimation d'une inclination personnelle mais un rite d'institution à part entière.

---

<sup>6</sup> Pour une critique de l'usage de la notion de troisième genre en anthropologie cf. entre autres Weston 1993; Towle & Morgan 2006; Hérault 2007.

## **Tout feu, tout flamme : quand instituer n'est pas seulement légitimer**

S'il me paraît important ici de différencier procédure de légitimation et d'institution dans un cadre qui pourtant les associe généralement de manière étroite, c'est parce qu'un certain nombre d'auteurs se méprennent, à mon sens, sur le travail du « test transgenre ». W. Williams, par exemple, voit dans ce test un acte cérémoniel qui vient légitimer un choix existentiel : par sa mise en scène publique, il offrirait une expression officielle à une inclination personnelle déjà mise en acte dans le quotidien. Rappelons, en effet, que si le test invite à choisir son groupe d'appartenance, celui des hommes ou celui des femmes, il n'offre pas cette opportunité à tout un chacun. Les descriptions semblent s'accorder sur le fait que seuls sont soumis au test ceux (et peut-être celles) qui contreviennent aux conventions de genre dans le quotidien. Quelqu'un qui est tenu pour homme et qui agit comme il est attendu des hommes, quelqu'un qui est tenu pour femme et qui agit comme il est attendu des femmes ne sont pas de bons candidats. Le test n'est réalisé que pour les individus qui sont tenus pour hommes et qui agissent comme les femmes et peut-être aussi, bien que les documents à disposition soient plus flous en la matière, pour les personnes qui sont tenues pour femmes et qui agissent comme les hommes. Pour Williams et Lang, le test permettrait ainsi d'inscrire définitivement un individu dans la catégorie de genre qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celle qu'il préfère (Williams 1986, 24-25 ; Lang 1998, 237). Ils soulignent d'ailleurs que la sélection proposée au candidat est bien le signe que l'individu choisit, en conscience, son genre d'appartenance. Pour eux, la présence des deux lots à sélectionner serait une façon de rappeler que la société n'impose pas le statut de transgenre à quelqu'un : celui qui est soumis au test peut refuser ce statut en prenant l'arc et la flèche. Pour montrer d'ailleurs que cette éventualité n'est pas seulement théorique, ils mobilisent l'exemple d'un Klamath nommé Lele'ks, qui a définitivement abandonné les activités féminines qu'il avait auparavant privilégiées après avoir choisi l'arc et eu confirmation de son destin de guerrier dans une quête de vision expérimentée à la suite du test. Il ne m'est pas possible de développer ici une analyse détaillée de cet exemple particulier, mais un certain nombre d'éléments de l'histoire de Lele'ks<sup>7</sup> invitent à considérer ce récit moins comme une description d'un test réellement effectué que comme une métaphore subtile visant à décrire l'avènement d'un chef de guerre. Contrairement à ce que Williams et Lang y lisent, l'histoire de Lele'ks n'est peut-être pas celle d'un « candidat berdache » qui, au dernier moment, renonce à ce statut pour devenir un homme, mais un récit qui tente d'expliquer comment un jeune homme ordinaire que rien ne prédisposait à la notoriété et à la gloire, est devenu un guerrier prestigieux<sup>8</sup>. Ce à quoi Lele'ks aurait renoncé en saisissant l'arc, ce n'est pas tant au statut féminin<sup>9</sup>, qu'au destin de l'homme

---

<sup>7</sup> Voici ce qu'en rapporte L. Spier : « as an adolescent he wore women's dress and performed the appropriate tasks. One day after returning from the lily seed harvest he lay down to sleep. They placed a bow and arrow and a punt pole by his side, the latter a symbol of women's work. They stood over him and shouted. As he jumped to his feet he grasped the bow, thus determining his future. He ran off to Mount Scott, staying through the night on the mountain in quest of supernatural experience. As he was returning he smelled the sweaty odor of running horses. He left off women's dress and actions from that time. He became lucky in every way, acquired wealth, especially in horses, and prestige, and became the foremost chief the Klamath have known. » (Spier 1930, 52).

<sup>8</sup> Lele'ks est présenté comme l'un des chefs de guerre les plus prestigieux du 19<sup>ème</sup> siècle. Il n'était pas lui-même fils de chef et son accession à la chefferie correspond au moment où le pouvoir politique change de main dans la société Klamath, passant de celles des chamanes à celles des guerriers. Ces derniers organisent alors des razias chez leurs voisins et acquièrent ainsi des biens innombrables, sources de prestige (chevaux, femmes, esclaves, etc.).

<sup>9</sup> Représenté ici par une perche de canoë (les hommes utilisent plus fréquemment la pagaie mais hommes et femmes savent se servir des deux instruments) et non pas par le bâton à fouir et le panier qui sont, chez les Klamath, les symboles privilégiés du statut féminin (offerts à la naissance et accrochés au berceau).

ordinaire, sans pouvoir et sans prestige<sup>10</sup>. Cependant, le problème avec l'interprétation de Williams et Lang ne tient pas seulement à cette lecture littérale de l'histoire Lele'ks, mais plutôt au fait qu'elle revient à ne pas prendre au sérieux les effets de l'action rituelle. Van Gennep et Mauss, avaient insisté, chacun à leur manière, sur l'efficacité pleine et entière des actes rituels et si nous voulons comprendre le « test transgenre » il faut sans doute suivre leur trace, faute de quoi un certain nombre d'actions présentes dans le rite risquent de demeurer obscures. En effet, si le test n'est qu'une entreprise de légitimation, la présence de certains éléments rituels paraît inexplicable ou du moins le test, dans sa sobriété même, est bien inutilement surchargé. S'il s'agit de légitimer un choix de vie préalablement expérimenté pourquoi ne pas présenter simplement les outils associés au genre revendiqué, pourquoi mettre le feu à un tas d'herbes ou à une hutte de branches sèches spécialement construite pour l'occasion? On se rappelle, en effet, que le candidat est placé dans une situation périlleuse factice qui l'oblige à s'enfuir et à sélectionner rapidement et sans réflexion des outils caractéristiques des activités féminines ou masculines placés à ses côtés. S'il s'agit d'exprimer un choix personnel déjà plus ou moins assumé, pourquoi privilégier une mise en scène qui semble, au contraire, construire la sélection comme un acte irréfléchi et instinctif?

Il est important donc de revenir sur le choix et sur sa mise en scène pour tenter de comprendre ce que produit le rituel en cette occasion. Tout d'abord, si le test a pour objectif d'instituer quelqu'un dans le statut de transgenre, il est peu probable que le choix proposé soit une réelle alternative. Bien qu'il en ait virtuellement la possibilité, on n'attend sans doute guère du candidat qu'il fasse part de son ultime décision, pas plus qu'on attend d'un prétendant au mariage qu'il réponde *non* à la question du maire « *voulez-vous prendre pour épouse.. ?* ». Il est toujours naïf de tenir les alternatives mises en scène dans les rituels pour des potentialités effectives. Si le rituel utilise de telles procédures, c'est probablement parce qu'elles donnent une force performative accrue aux paroles prononcées et aux actes accomplis, c'est-à-dire in fine à l'engagement pris. Autrement dit, comme la cérémonie de mariage qui ne peut produire et ne produit que des époux, le test produit nécessairement un transgenre il n'a ni la vocation ni la capacité de fabriquer autre chose. Mais si l'alternative proposée vise à garantir l'engagement volontaire du candidat dans la « transgenrité » pourquoi privilégier une mise en scène qui souligne, au contraire, l'inconscience de son choix ? Williams pense qu'il y a là une procédure d'essentialisation qui reflète la conception autochtone : parce que les amérindiens pensent qu'un transgenre ne peut s'empêcher d'être transgenre, le rituel suggère que son choix n'est pas l'effet de sa volonté propre mais exprime plutôt sa nature fondamentale. En choisissant le panier, il n'affirme pas librement son désir mais bien plutôt ce qu'il *est* véritablement. Beaucoup de récits autochtones prennent effectivement la peine d'expliquer que ceux et celles qui deviennent transgenres n'ont pas choisi véritablement leur condition mais que, par exemple, des événements (un rêve, une vision, une rencontre, etc.) ou bien encore des êtres surnaturels ont déterminé leur destinée sexuée, comme celle de tout un chacun (Callender & Kochems 1983). On peut bien évidemment traduire ces discours, comme le fait Williams, en terme essentialiste : « *ils croient que la personne transgenre a une nature particulière face à laquelle elle ne peut rien* ». Nous avons vu, pourtant, que le rituel ne se préoccupe guère de la nature sexuée du candidat mais affirme, en revanche, sa compétence quant à la constitution de son statut sexué.

---

<sup>10</sup> La perche de canoë renvoie à l'univers de la pêche qui est une activité de subsistance centrale chez les Klamath. Elle est pratiquée par les hommes mais aussi par les femmes et n'exige aucun pouvoir spirituel particulier contrairement à la chasse et à la guerre (évoquées ici par l'arc et les flèches). On peut ainsi voir l'alternative proposée à Lele'ks comme une opposition entre activité banale et activité prestigieuse, c'est-à-dire entre statut ordinaire et statut de chef, ce que confirme à sa manière la quête de vision qui suit, dans ce cas, le test et où Lele'ks reçoit l'assurance de sa fortune future. Les quêtes de vision sont généralement indépendantes des tests. Elles peuvent prendre place à divers moments de la vie d'un individu, homme ou femme, et lui assurer des pouvoirs multiples (chamanique, politique, économique, etc.).

Au lieu de parler trop rapidement d'essentialisation, essayons d'entendre autrement ce qui nous est dit ici. Car ce que ces discours nous disent n'est peut-être, finalement, pas autre chose que cette idée qui ne nous est ni étrange ni étrangère : le transgenre ne choisit sa condition sexuée, ni plus ni moins que les autres. Certes, tout nous invite à penser le contraire que nous soyons amérindiens ou non: le comportement inhabituel du transgenre eu égard à son assignation sexuée originelle a, en effet, toutes les apparences d'une revendication personnelle « contestataire ». Dans cette situation quelque peu bouleversante, le rituel semble vouloir réaffirmer ce qui vaut pour tous, y compris pour celui-ci : chacun décide, sans en décider, de son inscription sexuée. De ce point de vue, l'utilisation d'une mise en scène qui introduit une sélection instinctive, c'est-à-dire une action qui est, à la fois, un choix et un non choix, est particulièrement judicieuse. Nous avons remarqué précédemment que le rituel imposait le choix du masculin *ou* du féminin, nous voyons ici que, par l'intermédiaire d'une mise à feu qui invite à une fuite précipitée, cette sélection est présentée comme échappant à la volonté de l'individu tout en étant pleinement et uniquement de son fait. En outre, personne en particulier n'assume la mise à feu, c'est-à-dire ne maîtrise l'action qui oblige à la sélection<sup>11</sup>. C'est un « on » qui enflamme les brindilles, c'est-à-dire une instance impersonnelle qui représente un collectif non précisément défini ou composé. En tant qu'action humaine collectivement assumée, la mise à feu peut apparaître ainsi comme émanant de cette instance particulière qu'on appelle société ou culture. Ce qui nous amène à penser que le test construit « l'instinct » ici à l'œuvre comme un produit de l'action sociale et que le sexe choisi, en ce qu'il échappe à la volonté individuelle, renvoie et relève de la culture ou de la société. Autrement dit, si dans le test, le choix opéré est effectivement construit comme n'émanant pas de la volonté individuelle, il ne faut peut-être pas y voir, comme le fait Williams, une conception essentialiste de la constitution sexuée des personnes mais, bien au contraire, l'idée que celle-ci est du ressort et de la compétence de la société. Le problème n'est pas, alors, de savoir si la société impose ou propose le statut de transgenre à quelqu'un mais bien plutôt de comprendre comment elle met en œuvre sa capacité à fonder le genre d'un individu dans une situation où la différenciation habituellement cultivée semble en péril. Car le test, bien loin de se contenter d'exprimer publiquement un penchant singulier, produit véritablement une personne adéquatement sexuée. Si le fait d'être tenu pour femme nécessite de se comporter comme une femme, il n'est jamais suffisant « d'agir comme » une femme pour « être tenu pour » femme. Le rituel doit ici prendre place et œuvrer pour qu'un individu puisse être institué dans une classe de sexe particulière c'est-à-dire être un partenaire solide et « praticable ». C'est pourquoi le test n'est pas une procédure de légitimation d'une inclination personnelle mais bien foncièrement une attribution sociale de sexe qui ne concerne pas seulement le candidat en question mais l'ensemble des personnes susceptibles d'être en relation avec lui. Avec des branches, du feu, un arc et un panier, le test se montre capable de transformer un garçon qui imite, se déclare et/ou s'identifie aux femmes avec plus ou moins d'assiduité et de félicité, en une personne détenant pleinement la qualité de femme. En outre, si le transgenre s'inscrit bien, avec ce test, dans le genre féminin, il ne choisit ni plus ni moins, ce faisant, son appartenance sexuée que les hommes et les femmes ordinaires ne le font, car c'est uniquement par l'intermédiaire d'un acte socialement programmé et réalisé qu'il peut s'y engager. Au fond, le test soutient que nul n'a la capacité de déterminer, pour et par lui-même, quelque chose qui l'engage et le lie si fortement aux autres. Et il attire aussi notre attention sur une manière particulière de constituer le sexe des personnes qui s'attache plus à l'établissement des attributions qu'à la définition des propriétés personnelles. Pour les sociétés amérindiennes, il semble que le sexe soit utile à la caractérisation des personnes

---

<sup>11</sup> Les descriptions des tests ne définissent jamais le statut ou la qualité des protagonistes de la mise à feu.



moins parce qu'il est l'une de leurs propriétés que parce qu'il est l'une de leurs attributions, c'est-à-dire l'une de leurs possibilités d'être en action et en relation.

### Références bibliographiques

- Bolin, A. 1988. *In search of Eve. Transsexual rites of passage*. Wesport, London: Bergin & Garvey.
- Bourdieu, P. 1982. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol 43, n°1, 58-63.
- Callender, C. & L. Kochems. 1983. The North American berdache. *Current Anthropology* **24**, 443-470.
- Hérault, L. 2007. Transgenre. In *Dictionnaire du corps* (ed.) M. Marzano. Paris: PUF, 940-943.
- Herd, G. (ed.) 1993. *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books.
- Hill, W. 1938. Note on the Pima berdache. *American anthropologist* **40**, 338-340.
- Jacobs, S.-E., W. Thomas & S. Lang (eds) 1997. *Two-spirit people : native american gender identity, sexuality and spirituality*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lang, S. 1998. *Men as women, women as men. Changing gender in native american cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Nanda, S. 1990. *Neither man or woman : the hijras of India*. Belmont CA: Wadsworth.
- Roscoe, W. 1998. *Changing ones. Third and fourth genders in native north America*. New York: St Martin's Press.
- Saladin d'Anglure, B. 1986, Du Fœtus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit, *Etudes Inuit Studies*, Vol. 10, n° 1-2, 25-113.
- Spier, L. 1930. *Klamath ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Towle, E. & L. Morgan. 2006. Romancing the transgender native: rethinking the use of the "third gender" concept. In *The transgender studies reader* (eds) S. Stryker & S. Whittle. New York: Routledge, 666-684.
- Turner, V. 1972. *Les tambours d'affliction*. Paris: Gallimard.
- Weston, K. 1993. Lesbian/gay studies in the house of anthropology. *Annual review of anthropology* **22**, 339-367.
- Williams, W. 1986. *The spirit and the flesh : sexual diversity in american indian culture*. Boston: Beacon Press.